5

CONCLUSÃO

a utilidade e a ordem cultural

Neste capítulo, desenvolvo algumas das implicações do capítulo anterior — a incursão na economia capitalista como sistema cultural — examinando-a no contexto das discussões teóricas já apresentadas. O sumário enfrenta seguidamente o problema geral das interpretações simbólicas pragmáticas da cultura e a indagação (estabelecida no início da pesquisa e sem resposta até agora) sobre as particularidades que distinguem a cultura ocidental. As várias sugestões e proposições programáticas aqui desenvolvidas representam as conclusões iniciais e mais evidentes do ensaio como um todo.

Uma questão evidente — tanto para a sociedade burguesa como para a chamada primitiva — é que os aspectos materiais não são separados dos sociais de maneira satisfatória; como se os primeiros se referissem à satisfação de necessidades pela exploração da natureza e os últimos aos problemas da relação entre os homens. Tendo feito essa diferenciação marcante dos componentes culturais — desassociando a ordem cultural em subsistemas de propósitos diferentes — somos forçados a viver para sempre com as suas consequências intelectuais. Isto é, cada "subsistema" é sujeitado inicialmente a um tipo de análise diferente, em termos de propriedades materiais e sociais, respectivamente, e em seguida interpretado por uma teleo-lógica diferente: por um lado, a articulação com a natureza a serviço de um interesse prático; por outro, a manutenção da ordem entre pessoas e grupos. Nesse caso, ficaríamos com um problema que na realidade tem obcecado a antropologia desde o início — como explicar as relações funcionais entre aspectos que de início se imaginou serem distintos. Pode-se considerar que, em grande parte, a antropologia é um esforço constante no sentido de sintetizar uma segmentação original do seu objeto, uma diferenciação analítica de domínios culturais estabelecidos sem a reflexão necessária, se é que claramente feita tendo nossa própria sociedade como modelo. Mas o projeto estava condenado desde o início, porque o primeiro ato tinha consistido em ignorar a unidade e particularidade da cultura como uma estrutura simbólica, impondo uma razão a partir de dentro sobre as relações com uma natureza exterior. O erro foi desistir dessa razão em benefício de várias funções práticas e então ser forçado a decidir como um conjunto de condições se reflete nas relações devotadas a outro conjunto — as econômicas às sociais, as sociais às ideacionais, as ideacionais às econômicas. Mas acontece que a retotalização não é efetuada simplesmente ao se considerarem os bens materiais, por exemplo, no contexto das relações sociais. A unidade da ordem cultural é constituída por um terceiro e comum termo: o significado. E é esse sistema significativo que define toda funcionalidade; isto é, de acordo com a estrutura específica e as finalidades da ordem cultural. Daí, decorre que nenhuma explicação funcional por si só é

suficiente, já que o valor funcional é sempre relativo a um esquema cultural.

Como um corolário específico, nenhuma forma cultural pode ser interpretada a partir de um grupo de "forças materiais", como se o cultural fosse a variável dependente de uma inevitável lógica prática. A explicação positivista de certas práticas culturais como efeitos necessários de alguma circunstância material, seja para uma técnica específica de produção, seja para um grau de produtividade ou diversidade produtiva, ou para uma insuficiência de proteínas ou escassez de adubo — qualquer proposta científica desse tipo seria falsa. Isso não quer dizer que sejamos forçados a adotar uma alternativa idealista, imaginando que a cultura caminha sobre o ar rarefeito dos símbolos. Não é que as forças e limitações materiais sejam deixadas de lado ou que elas não produzam efeitos reais na ordem cultural. É que a natureza dos efeitos não pode ser interpretada a partir da natureza das forças porque os efeitos materiais dependem de sua localização cultural. A própria forma de existência social da força material é determinada por sua integração no sistema cultural. A força pode então ser significante — mas a significação é, precisamente, uma qualidade simbólica. Ao mesmo tempo, esse esquema simbólico não é em si mesmo o modo de expressão de uma lógica instrumental, porque de fato não há outra lógica no sentido de uma ordem significativa, a não ser aquela imposta pela cultura sobre o processo instrumental.

O problema do materialismo histórico — o mesmo problema de todas as teorias naturalísticas da cultura — é que ele aceita o interesse prático como condição intrínseca e autoexplicativa, inerente à produção e portanto inevitável à cultura. Para Marx, como já vimos, no momento da produção estão em jogo duas lógicas. A interação entre o trabalho, técnicas e recursos se dá de imediato pelas leis da natureza e pelas intenções da cultura, ou seja, pelas quantidades e qualidades objetivas e pelos objetos quantitativos e qualitativos. Mas na problemática da práxis, a lógica simbólica é subordinada à instrumental dentro da produção, e portanto através da sociedade. Como, na produção, a razão é um interesse prático, a satisfação das necessidades do homem, ela é parte do processo natural que ela mesma desencadeia. Em última análise, a cultura é organizada pela natureza material das coisas e não pode, através de suas diferenças conceituais ou sociológicas transcender a estrutura de realidade manifesta na produção.

À primeira vista, o confronto entre as lógicas cultural e material parece desigual. O processo material é factual e "independente da vontade do homem". O simbólico é inventado e portanto flexível. Um é fixado pela natureza, o outro é arbitrário por definição. O pensamento não se pode submeter senão à soberania absoluta do mundo físico. Mas o erro está em que não há lógica material separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado. As finalidades assim como as modalidades de produção vêm do lado cultural: os meios materiais da organização cultural assim como a organização dos meios materiais. Pudemos ver que nada em sua capacidade de satisfazer necessidades materiais (biológicas) explica por que as calças são produzidas para os homens e as saias para as mulheres, ou por que não comemos cães e no entanto a carne do traseiro do novilho é insuperavelmente própria à satisfação da necessidade de comer. E as relações de produção — a divisão do trabalho por categorias e capacidades culturalmente definidas — tampouco são dedutíveis de categorias e capacidades materialmente determinadas da população. É impreciso falar do confronto de *duas* lógicas na produção; a lógica pertence unicamente à concepção, a qual tem diante de si uma força rudimentar carente de significado ou conteúdo social. Em geral, a situação da cultura é como a que em Rousseau se opunha a Grotius e Hobbes — assim como a Calígula — a respeito das instituições políticas. A força é um atributo físico ao qual os homens devem submeter-se se não têm alternativa. Mas a pergunta a ser feita é: que

faz da submissão um dever? Dizer que o Poder faz o Direito, observou Rousseau, é confundir a causa com o efeito. Da mesma forma, as forças materiais na produção não possuem uma ordem cultural, mas meramente um conjunto de possibilidades e limitações físicas seletivamente organizadas pelo sistema cultural e integradas, no que toca aos seus efeitos pela mesma lógica que lhes deu causa.

As forças materiais por si só não têm vida. Seus movimentos específicos e consequências determinadas só podem ser estipulados agregando-as progressivamente às coordenadas da ordem cultural. Decomponham as forças produtivas apenas em suas especificações materiais. Imaginem uma tecnologia industrial, uma população humana e um meio ambiente. Desse modo, nada é dito sobre as propriedades específicas das mercadorias que serão produzidas ou sobre o índice de produtividade ou as relações sob as quais o processo ocorrerá. Uma tecnologia industrial por si só não determina se será comandada por homens ou mulheres, de noite ou de dia, por assalariados ou cooperativistas, na terça-feira ou no domingo, visando lucro ou só a subsistência; a serviço da segurança nacional ou da gula particular; para produzir cães alimentados na mão ou gado de curral; para poluir rios e infectar a atmosfera ou para se deixar lentamente corroer como a máquina de costura Singer majestosamente exposta em frente à casa de um chefe africano. Se imaginarmos um certo índice de produtividade, como o que é dado pelas relações totais de produção, algo mais pode ser dito sobre a jornada de trabalho, o caráter de cooperação e a divisão de trabalho, incluindo uma divisão hierárquica entre funções administrativas e manuais. Mas se a cooperação é necessária, não há indicação alguma de que deva excluir as mulheres; se há uma jornada de trabalho, não há indicação de que deva se dar durante os dias úteis em vez dos fins de semana; se há um gerente e um operário, nada indica que o primeiro tenha características de um empresário ou seu agente e o operário as características de um assalariado. Some-se a isso a propriedade privada e produção de valor de troca e a hierarquia torna-se então burguesia e proletariado. Façam-se as distinções culturais de sexo, etnia e raça: o burguês empresário certamente será um homem WASP e o operário, também do sexo masculino, será um negro ou um polonês. E assim por diante. As forças materiais se instauram sob a égide da cultura.

Será que deixamos de lado o jogo das forças puramente naturais, das necessidades biológicas e da seleção natural? A ecologia, como já notamos e todos parecem concordar, vem à cena cultural como um conjunto de condições-limites, um limiar de tolerância na exploração do meio ambiente ou a satisfação de requisitos biológicos além dos quais o sistema, como é constituído, não pode funcionar mais — é a "contrasseleção". No entanto, nos estudos ecológicos, é pouco enfatizado o fato de que, antes de poder haver uma seleção natural, tem de haver uma seleção cultural: a dos fatos naturais relevantes. A seleção não é um simples processo natural. Ela se origina em uma estrutura cultural, a qual, por suas próprias características e finalidades, define o contexto do meio ambiente específico a ela. Essa estrutura cultural decide, por assim dizer, a forma efetiva e a intensidade das forças seletivas. Até mesmo em estudos biológicos, como observa Monod, essa determinação pelo organismo adaptante é frequentemente confundida como um fato puramente ambiental:

> Outra dificuldade para se aceitar a teoria seletiva é caracterizada pelo fato de, frequentemente, se supor que ela atribua toda a responsabilidade pela seleção às condições do ambiente externo. Essa é uma concepção completamente errada, pois as pressões seletivas exercidas pelas condições externas sobre os organismos não são, de maneira alguma desconectadas dos desempenhos teleonômicos (ou seja, reguladores internos) característicos das espécies. Diferentes organismos habitando o mesmo nicho ecológico interagem de maneiras muito diferentes e específicas com as condições externas (entre as quais temos que incluir os outros organismos). As interações específicas que o próprio organismo "escolhe", pelo menos em parte, determinam a natureza e orientação da pressão seletiva que o organismo suporta. [Monod, 1972 (1970), p.125-6.]

Ao mesmo tempo, na medida em que o meio ambiente é determinado por uma ordem cultural, é importante ser preciso sobre o caráter do determinismo que é atribuído às condições seletivas. A "adaptação" é invocada para explicar as propriedades, a persistência, ou com menor ênfase, o modo de funcionamento de uma forma cultural. Mas a vantagem seletiva é a estipulação de um funcionamento positivo mínimo: qualquer coisa dentro dos limites naturais, qualquer coisa que não sujeite as pessoas ou o sistema à destruição material é vantajosa sob o ponto de vista da adaptação, da mesma forma que uma vantagem significativa mínima entre espécies ou sociedades determina qual delas vence em uma luta por recursos. Além disso, é indiferente à natureza se o funcionamento positivo é ótimo, mínimo ou um meio-termo entre os dois extremos. A natureza só governa o que diz respeito à existência, não à forma específica. Examinando de outro ângulo, a seleção como um "limite de viabilidade" é uma determinação negativa que estipula somente o que não pode ser feito, mas consente indiscriminadamente (selecionando) tudo que for possível. Na medida em que as propriedades definidas da ordem cultural são concebidas, as leis da natureza são indeterminadas. Por sua factualidade e objetividade, as leis da natureza estão para a ordem da cultura assim como o abstrato está para o concreto: como o reino da possibilidade está para o reino da necessidade, as potencialidades para a realização, a sobrevivência para o ser concreto.

Isso porque a natureza está para a cultura como o constituído está para o constituinte. A cultura não é meramente a expressão da natureza sob outra forma. Antes pelo contrário, a ação da natureza se desdobra nos termos da cultura, isto é, sob uma forma que não é mais a sua própria, mas sim incorporada como significado. O que não consiste em uma mera tradução. O fato natural assume nova forma de existência como fato simbolizado; seu desenvolvimento e suas consequências culturais são governados já agora pela relação entre sua dimensão significativa e outros significados, em vez da relação entre sua dimensão natural e outros fatos. Tudo isso, é claro, dentro dos limites materiais. Mas se a natureza "rigidamente separada do homem não existe para o homem" (Marx), então a natureza que realmente existe renunciou à sua própria razão na combinação. Desde o momento da síntese cultural, a ação da natureza é mediada por um esquema conceitual "através de cuja operação forma e matéria, nenhuma das duas existindo independentemente, se realizam como estruturas, isto é, como entidades igualmente empíricas e inteligíveis" (Lévi-Strauss). Sendo esse o destino da natureza culturalizada, a natureza tal como existe em si mesma é só a matéria-prima oferecida por Deus, esperando que lhe sejam dados forma e conteúdo significativos pela mente do homem. É como o bloco de mármore para a estátua terminada; e é claro que a genialidade do escultor — da mesma forma que o desenvolvimento técnico da cultura — consiste em explorar as linhas de difração do bloco de mármore de acordo com seus objetivos. Assim como o mármore é um material rebelde (há certas coisas que não se podem fazer com ele), assim o são os fatos da natureza e a ação de seleção. Mas é o escultor quem decide se a estátua será a de um cavaleiro montado contemplando suas vitórias (e quantas das patas do cavalo não tocarão a base da estátua) ou se será um Moisés contemplando os pecados de seu povo. E se se objetar que é a composição do mármore que determina a forma da estátua, não nos esqueçamos de que o bloco de mármore em questão foi escolhido entre tantos outros porque o escultor viu nele a imagem latente de seu próprio projeto.

Muito frequentemente também se supõe que, se as sociedades "primitivas" não são organizadas por uma racionalidade material rigorosa, ao menos nós o somos. No que diz respeito à sociedade ocidental, pelo menos estamos a salvo graças aos postulados utilitaristas do interesse prático; elaborados inicialmente pela ciência econômica e daí em diante aplicados a todos os domínios de nossa ação social. Fiz uma breve análise da alimentação e do vestuário nos Estados Unidos como um

desafio a esse saber convencional. Os objetos e pessoas da produção capitalista estão unidos em um sistema de avaliações simbólicas. Mas se a nossa própria economia não burla a condição humana, se o capitalismo também é um processo simbólico, onde está a singularidade das "civilizações" ocidentais?

Talvez em nada mais a não ser nessa ilusão de que não seja assim — de que a economia e a sociedade são construídas pragmaticamente. No entanto, a situação não é assim tão simples, pois mesmo a ilusão tem bases materiais. Não se poderia deixar de notar em nosso breve esboço sobre o sistema de vestuário americano que muitas das principais distinções simbólicas do objeto de vestuário seguem a organização da produção. Se as roupas de fim de semana diferem das dos dias úteis, as noturnas das diurnas, as roupas de homem das de mulher, as roupas para o operário das roupas para o empresário — a diferença em todos os casos é marcada pelas relações econômicas. Pode-se dizer que se a produção reflete o esquema geral da sociedade, ela não está senão se olhando no espelho. Mas seria dizer a mesma coisa, e de uma forma que não descarta o entendimento já estabelecido de nosso próprio sistema e permite a comparação com os outros, observar que na cultura ocidental a economia é o *locus* principal da produção simbólica. Para nós, a produção de mercadorias é ao mesmo tempo o modo privilegiado da produção simbólica e de sua transmissão. A singularidade da sociedade burguesa não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que o simbolismo econômico é estruturalmente determinante.

O que estou sugerindo é outra maneira de pensar o projeto cultural, deixando de lado a divisão já dada em sistemas componentes intencionais: economia, sociedade, ideologia, ou infraestrutura e superestrutura, cada um composto de diferentes tipos de relações e objetivos, com o todo arrumado hierarquicamente em função de pressupostos analíticos de dominância e necessidade funcionais. Em vez disso, devemos desenvolver uma perspectiva que reflita a longa experiência antropológica da diversidade das ênfases culturais, tornada mais precisa pelo também longo entendimento de que essas ênfases representam integrações institucionais diferentes do esquema simbólico. Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá, tudo parece "banhado na luz celestial" das concepções religiosas. Em outras palavras, o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras relações e atividades. Pode-se então falar de um *locus* institucional privilegiado do processo simbólico, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda a cultura. Falando ainda nesse alto nível de abstração, a peculiaridade da cultura ocidental é a institucionalização do processo na produção de mercadorias e enquanto produção de mercadorias, em comparação com o mundo "primitivo" onde o *locus* da diferenciação simbólica permanece nas relações sociais, principalmente nas de parentesco, mantendo-se as outras esferas de atividade ordenadas pelas distinções operacionais do parentesco. Temos que lidar menos com a dominância funcional e mais com a estrutural — com estruturas diferentes de integração simbólica. E a essa enorme diferença de padrão correspondem diferenças de atuação simbólica: entre um código aberto e em expansão que responda a eventos que ele mesmo criou por permutação contínua, e um código aparentemente estático que parece não conhecer os acontecimentos, mas apenas seus próprios preconceitos. A distinção grosseira é entre sociedades "quentes" e "frias", desenvolvimento e subdesenvolvimento, sociedades "com" e "sem" história — e da mesma forma entre sociedades grandes e pequenas, em crescimento e contidas, colonizantes e colonizadas.

Enfatizo que a comparação é grosseira, a escolha de um contraste polar, sem intenção alguma de

propor uma tipologia das culturas do mundo. Mesmo a esse nível de comparação, negligencia-se a categoria ampla das civilizações arcaicas "mornas" (cf. de Heusch, 1971), com um foco simbólico dominante no setor religioso-estatal, que penetra de maneira decisiva na economia e no interior camponês-agricultor. Nem há aqui qualquer referência às sociedades socialistas contemporâneas. Permitam-me simplesmente o contraste amplo entre ocidental e "tribal", que pode ser útil a uma classificação mais refinada e, acima de tudo, à autoconsciência da sociedade capitalista.

O que estou tentando estabelecer é uma diferença entre sociedade burguesa e sociedade primitiva na natureza e produtividade do processo simbólico que seja contrapartida de uma variação no padrão institucional. Em relação a isto, repete-se o já conhecido, pois a qualidade característica da civilização ocidental ao nível de estrutura institucional já foi detectada pelo menos desde Marx, e a da sociedade primitiva pelo menos desde o advento da antropologia. A primeira é caracterizada pela separação estrutural de esferas funcionais — econômica, sociopolítica, ideológica — organizadas diferentemente em sistemas de objetivos específicos por tipos distintos de relações sociais (Mercado, Estado, Igreja etc.). Uma vez que os objetivos e relações de cada subsistema são distintos, cada um deles tem certa lógica interna e uma relativa autonomia. Mas como todos estão subordinados às condições da economia, isso dá credibilidade ao tipo de teoria reflexionista que percebe na superestrutura as diferenças (especialmente de classe) estabelecidas na produção e na troca. Na sociedade primitiva, a ação econômica, política e ritual é organizada pela estrutura generalizada de parentesco. Donde os antropólogos, especialmente os antropólogos sociais ingleses, terem tendido a postular uma modalidade diferente de dominância estrutural para esse tipo de sociedade, vendo na política, nos ritos ou na economia o reflexo das relações entre pessoas e grupos e as exigências de manutenção dessas relações. Não estou querendo dizer que essas observações sejam incorretas. Ao contrário, elas são essenciais, e nenhuma análise estruturalista ou simbolista pode se permitir ignorar as diferenças no padrão institucional. Pois correspondem a diferentes modos de produção simbólica, contrastando tanto no meio objetivo como na capacidade dinâmica.

As duas ordens culturais promovem certas relações institucionais a uma posição de dominância, tornando-as o *locus* a partir do qual o quadro simbólico se precipita e o código é objetificado. Na sociedade burguesa, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais (de parentesco). No Ocidente, as relações de produção constituem uma classificação que é reiterada através de todo o esquema cultural, na medida em que as distinções de pessoas, tempo, espaço e ocasião desenvolvidas na produção são comunicadas ao parentesco, à política e a tudo mais, apesar das descontinuidades na qualidade institucional. Ao mesmo tempo, como a acumulação de valor de troca se dá enquanto valor de uso, a produção capitalista desenvolve um código simbólico, expresso através das diferenças significativas entre produtos, que serve ao esquema geral de classificação social. E essa integração econômica do todo, a transmissão do quadro e do código, da diferenciação social e do contraste objetivo, tudo isso é assegurado pelo mecanismo de mercado — pois qualquer pessoa necessita comprar e vender para viver, mas só pode agir desse modo na medida em que suas relações com a produção assim o permitam.

Comecemos por uma explicação das diferenças culturais que leve em consideração o tipo de código, já que assim acompanhamos e resumimos nossas discussões anteriores. Iniciamos então com uma similitude fundamental: a produção capitalista é, como qualquer outro sistema econômico, uma especificação cultural, e não uma mera atividade natural e material, pois, como é o meio para um modo de vida total, ela é necessariamente produção de significação simbólica. No entanto, como ela se apresenta ao produtor como uma procura de ganhos pecuniários e ao consumidor como uma

aquisição de bens "úteis", o caráter simbólico básico do processo fica totalmente às escondidas dos participantes — e também dos economistas em geral, na medida em que a estrutura significativa da demanda é um "dado" exógeno em suas análises. A diferenciação do valor simbólico é mistificada como apropriação de valor de troca. Mas desmistificar não é suficiente: a posição antropológica é que no sistema burguês não há realmente diferenciação entre os dois, pois a lógica da produção é uma lógica diferencial de significados culturais.

O raciocínio é simples e não viola qualquer interpretação convencional do processo capitalista. A acumulação do valor de troca é sempre a criação do valor de uso. Os bens precisam ser vendidos, o que é o mesmo que dizer que precisam ter uma "utilidade" preferida — real ou imaginada — mas sempre imaginável. Em um artigo intitulado "Símbolos através dos quais nós compramos", S.J. Levy diz: "O asno de Buridan morreu de fome exatamente entre duas pilhas de apetitoso capim; ele não teria tido esse problema se uma das pilhas tivesse sido mais asinina" (1968, p.56).[1] A produção visando o lucro é a produção de uma diferença simbolicamente significativa. No caso do mercado de consumo, é a produção de uma distinção social apropriada através de um contraste concreto no objeto. Isso está implícito na aparente ambiguidade do termo "valor", que pode referir-se ao preço de alguma coisa, ao seu significado (como o conceito diferencial de uma palavra), ou de uma maneira geral como tudo aquilo de que as pessoas gostam por motivos morais ou monetários. Os antropólogos conhecem bem essa ambiguidade, mesmo que nem sempre estejam conscientes dela, uma vez que muitos a adotam para ilustrar a universalidade do comportamento econômico racional, até mesmo onde o mercado de troca está especificamente ausente. As pessoas, entretanto, economizam suas riquezas; só que elas estão interessadas em outros "valores" além dos materiais — a fraternidade, por exemplo.

Mas essa mesma associação é feita por Saussure de maneira mais eficaz, em uma passagem que merece, no estudo da economia ocidental, o lugar que é dado na economia antropológica ao famoso texto do sábio Maori — Tamati Ranapiri — sobre o *hau* da dádiva (Mauss, 1966 [1923-4]).[2] Assim como os comentários de Ranapiri revelaram que para os Maori uma construção ritual tem como contrapartida uma troca material, assim o texto de Saussure, ao usar o valor de troca para ilustrar o valor conceitual do signo, deve sugerir a um desapercebido mundo ocidental que sua ostensiva busca do material é mediada pelo simbólico.

> Todos os valores são aparentemente governados pelo mesmo princípio paradoxal. Eles são sempre compostos de:
> 1) algo *dissimilar* que pode ser trocado por algo cujo valor está por ser determinado; e 2) coisas *similares* que podem ser comparadas com a coisa cujo valor está por ser determinado. Esses dois fatores são necessários para a existência do valor. Para determinar o valor de uma peça de cinco francos deve-se necessariamente saber: (1) se ela pode ser trocada por uma quantidade fixa de coisa diferente, por exemplo, pão;
> (2) se ela pode ser comparada com um valor similar do mesmo sistema, por exemplo, uma peça de um franco, ou com moedas de outro sistema (dólar etc.). Da mesma maneira, uma palavra pode ser trocada por algo diferente, uma ideia. Além disso, pode ser comparada com algo da mesma natureza, outra palavra. Seu valor não se define portanto na mera afirmação de que pode ser "trocada" por algum conceito, ou seja, que tem essa ou aquela significação: precisa-se compará-la com valores semelhantes, com outras palavras que lhes estejam em oposição. Seu conteúdo só é realmente definido contra tudo que existe fora dela … Então, em vez de ideias preexistentes, encontramos, em todos os exemplos anteriores, *valores* que emanam do sistema. Quando se diz deles que correspondem a conceitos, supõe-se que esses conceitos sejam puramente diferenciais e definidos não por seu conteúdo positivo, mas por suas relações em oposição com outros termos no sistema. Sua característica mais marcante está em ser tudo que os outros não são. [Saussure, 1966 (1915), p.115, 117.]

Nesse sentido obtém-se valor de troca pela produção de objetos que não são os mesmos que outros, objetos que têm um significado diferencial na sociedade tal como está organizada: Cadillacs

em vez de Chevrolets, ternos em vez de macacões, bifes em vez de vísceras. A produção racional visando o lucro se move junto com a produção de símbolos. E sua aceleração, como na abertura de novos mercados de consumo, é exatamente a mesma abertura do cenário simbólico através da permutação de sua lógica porque (1) para serem trocados por alguma outra coisa (dinheiro), os bens necessitam (2) contrastar em uma ou outra propriedade específica com todos os outros bens da mesma espécie geral. A peculiaridade desse totemismo burguês talvez não seja mais do que sua *sauvagerie*. Pois graças ao desenvolvimento da produção industrial de mercado, isto é, à dominância institucional dada à economia, a relação tradicional funcional entre o conjunto cultural e o conjunto natural, hoje em dia, apresenta-se invertida: em vez de servir à diferenciação da sociedade pela diferenciação de objetos, toda distinção concebível da sociedade é posta a serviço de outra divisão de objetos. Fetichismo e totemismo; as criações mais refinadas da mente civilizada.

A segunda característica indicativa da dominância econômica: as relações de produção compõem o principal quadro classificatório da sociedade ocidental. Mauss escreveu sobre o *hau* como se a troca de coisas fosse, de acordo com as concepções Maori, a troca de pessoas. Marx, a respeito do nosso próprio pensamento, observou o oposto: o vínculo das pessoas é uma relação entre coisas (cf. White, 1959b, p.242-5). Se, como é frequentemente observado a respeito da troca "primitiva", toda transação tem um coeficiente social, um relacionamento entre os participantes de um ou outro tipo que regula os termos materiais de sua interação, no nosso caso parece verdade que toda transação tem um termo material que alimenta importantes dimensões do relacionamento social. Mesmo fora das transações comerciais, no que é às vezes chamado de "vida" em vez de "trabalho" — nas associações de bairro, grupos de igreja, clube, ou no pôquer semanal — também aí entra um elemento econômico decisivo: um reflexo, direto ou indireto, mas sempre essencial das relações de produção. E note-se que não é somente a renda que está em jogo, mas uma determinação de tempo e uma especificação de espaço que também são determinadas pela estrutura da produção. Mais ainda, nenhuma instituição, não importa se dirigida por outros princípios ou orientada com outros propósitos, é imune a essa estruturação pelas forças econômicas. O mundo doméstico é tão determinado pela negação do mundo da rotina de trabalho como pelas concepções intrínsecas de parentesco. Sua organização interna, como é sabido de todos, varia de acordo com a classe econômica, e as relações entre o marido e a esposa estão sempre pejadas pela distinção econômica entre o "ganha-pão" e a "dependente". No padrão tribal, os vários momentos funcionais, incluindo a produção, são decisivamente determinados pela relação de parentesco, tanto que a classificação apropriada a qualquer atividade particular representa alguma transposição do esquema operativo do parentesco. O dinheiro é para o Ocidente o que o parentesco é para os demais. É o nexo que assimila todas as outras relações à posição na produção. "A sede de dinheiro, ou desejo de riqueza" disse Marx, "necessariamente traz consigo o declínio e queda das comunidades antigas. Daí ser a antítese delas. Ela mesma é a comunidade (*Gemeinwesen*), e não pode tolerar que qualquer outra esteja acima dela" (1973 [1837-58], p.223).

Assim procede a economia, como *locus* institucional dominante: produz não somente objetos para sujeitos apropriados, como sujeitos para objetos apropriados. Ela joga uma classificação sobre toda a superestrutura cultural, ordenando as distinções de outros setores através da oposição de seus próprios setores — exatamente como ela usa essas distinções para seus próprios propósitos (lucro). Ela produz o que pode ser chamado de "sinapses simbólicas".[3] Conjunções de oposições de planos culturais distintos que então tomam a forma de diferenciações homólogas — como trabalho/descanso: dia útil/fim de semana; ou área comercial/bairro residencial:

impersonalismo/familiaridade. Algumas dessas proporções são construídas por analogia como a combinação para vestuário entre adolescente/adulto: trabalhador/capitalista. Mas se elas incorporam processos lógicos e são usadas para pensar o mundo cultural (e portanto estar dentro dele), ainda assim não podem ser consideradas desmotivadas, como produto de um interesse meramente especulativo. Elas pressupõem — talvez somente de maneira inconsciente — conexões que já estão presentes na vida social, que já existam na práxis social.

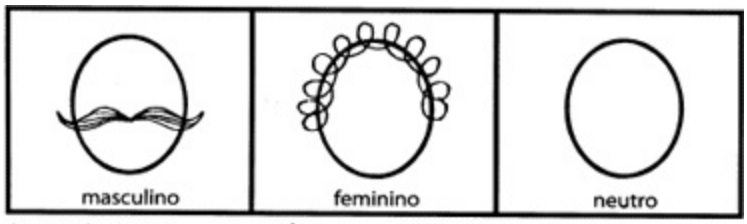
Esse último aspecto é importante de duas maneiras. A primeira já tínhamos observado no contexto da sociedade tribal, mas é válido repeti-la no caso do pensamento concreto "civilizado"; o interesse pelas correspondências conceituais como trabalhador/capitalista: jovem/adulto não é de maneira alguma um idealismo. Seu reconhecimento por antropólogos ou economistas, assim como sua existência na sociedade, reflete uma experiência real daquela sociedade, quando não é o único tipo de experiência social real, isto é, aquela mediada simbolicamente. O antropólogo não as inventou, pelo menos não no sentido de que as pessoas as tivessem criado e decidido viver de acordo com elas. Elas são verdadeira armadura da ordem cultural, e o antropólogo, ao lhes dar uma ordem coerente com a experiência, não faz mais que descobrir aquela ordem. Ao fazer isso — e aí está a segunda implicação — ele age mais ou menos como um pesquisador de mercado, um agente publicitário ou um desenhista de moda por menos lisonjeira que seja a comparação. Esses mercenários do símbolo não criam *de novo*. No sistema nervoso da economia americana, a função deles é a sináptica. É função deles ser sensível às correspondências latentes na ordem cultural cuja conjunção em um produto-símbolo possa significar sucesso mercantil (figura 15).

Ou talvez, mais frequentemente, sua função seja a de responder à constante reformulação das relações simbólicas dentro da vida social nacional. Essa mudança advém, por um lado, de constante revisão do quadro econômico, de mudanças na estrutura de produção que impõem novas coordenadas em outras relações sociais. Essa revisão do quadro, está claro, reflete o poder de uma produtividade industrial — dada a distribuição de renda baseada nas relações de produção — para saturar a correspondência simbólica por um produto apropriado e o consequente movimento do capital em direção a uma nova diferenciação do valor simbólico na busca de um maior valor de troca. Por outro lado, a reformulação das correspondências simbólicas pode ser iniciada pela direção oposta: desde eventos que ocorrem nas esferas superestruturais — guerras, um novo movimento radical, um aumento no índice de divórcio, a volta à religião — a ponto de modificar o contexto da produção. Isso parece-nos uma espécie de clima cultural, assim como nos parece que os desenhistas tiram suas ideias do nada. Mas o especialista em moda não faz sua coleção com uma peça de fazenda; como o famoso *bricoleur* de Lévi-Strauss, ele usa vários pedaços e retalhos, marcados pela sua significação em uma existência anterior, para criar um objeto que funcione, isto é, que venda — o que é o mesmo que dizer que sintetiza objetivamente uma relação entre categorias culturais. Aí reside sua vendabilidade.

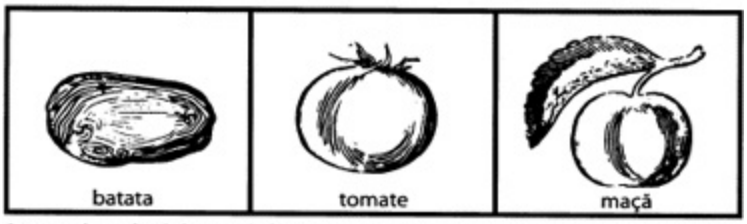
Chegamos pois a uma característica que realmente distingue a civilização ocidental: ela responde transformacionalmente aos acontecimentos e incorpora as perturbações históricas como permutações estruturais de acordo com um código geral de significação. Entretanto, é importante enfatizar que essa é uma diferença quantitativa dentro de uma identidade qualitativa. A história é sempre estruturada pela sociedade; há somente modos mais ou menos dinâmicos de fazê-lo. E os princípios de estruturação histórica não diferem tanto em tipo como em local. Os povos tribais são capazes das mesmas transposições e reformulações do código simbólico, da geração de novas oposições a partir das velhas — só que lá isso se dá principalmente entre sociedades e de uma maneira que se

apresenta como simples variação, enquanto que aqui se dá dentro de um sistema, apresentando por isso um crescimento combinado ("desenvolvimento"). Lá, a história acontece na interseção das sociedades, de tal forma que toda a área de uma cultura pode apresentar tanto na base como na superestrutura um conjunto maravilhoso de variações — "todas semelhantes, mas nenhuma igual, cujo conjunto mostra o caminho para uma lei oculta". Para nós, em virtude de um modo institucional diferente do processo simbólico, a história é feita basicamente da mesma maneira, mas com a complicação de uma única sociedade.

FIGURA 15 • O sexo dos objetos na publicidade. Orientação para publicitários em *Visual Persuasion*, de Stephen Baker (1961).

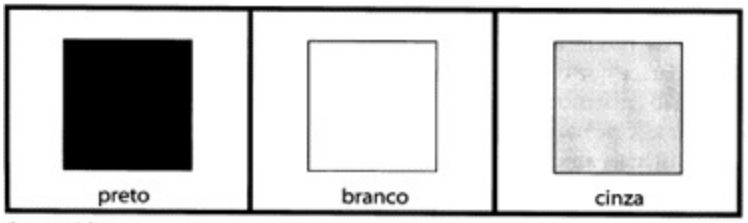


Quase todo objeto tem um "sexo". É importante ter isso em mente quando se estiver escolhendo símbolos para uma ilustração.



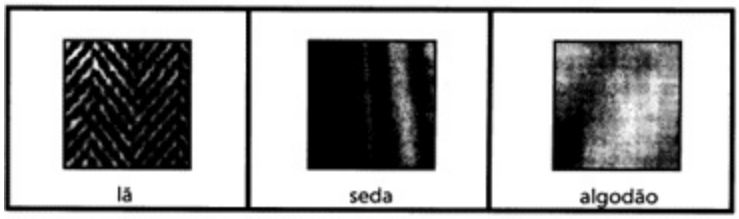
A textura irregular da batata ajuda a caracterizá-la como algo masculino. Um tomate, macio e bonito, tornou-se símbolo de feminilidade. Uma maçã não tem sexo (cresce em árvores "masculinas", mas na Bíblia serviu como símbolo de sedução feminina).

Árvores (e texturas de madeira) exalam masculinidade. A delicadeza das flores (e o fato de as meninas gostarem de flores) determina seu lugar no domínio feminino. O capim, por outro lado, não pertence a um gênero definido.



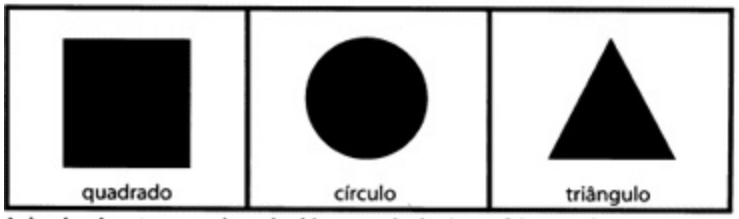
O preto é forte e opaco. Essas qualidades fazem-no parecer mais masculino que feminino. A translucidez do branco (e suas qualidades virginais) lhe dá uma aparência de donzela. O cinza está entre os dois, portanto é neutro.

Um trem é "ele". Sugere poder, aventura, energia. Um navio, por ser esguio e gracioso, é feminino. O carro era mais masculino que feminino, mas no mundo moderno se está rapidamente tornando bissexual.



A lã (textura tipo *tweed*) é mais associada com a confecção de ternos de homens do que com a de vestidos de senhoras. A seda tem uma conotação totalmente diferente, sua maciez e flexibilidade a tornam "feminina". O algodão pode ser de qualquer um dos gêneros.

Um cachorro é em geral "macho". O gato – um animal reconhecidamente calculista – é uma "fêmea". Tanto a aparência como a personalidade dessas criaturas lhes determinam o sexo. Um cavalo pode ser "macho" ou "fêmea", dependendo da anatomia.



As bordas abruptas e angulares de objetos quadrados (como foi mostrado anteriormente) sugerem um temperamento masculino, enquanto a forma redonda do círculo indica a suavidade de uma mulher. O triângulo fica indeciso.

Entretanto, ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo "pensamento selvagem". Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles. Ainda assim, falamos como se nos tivéssemos libertado de concepções culturais constrangedoras, como se nossa cultura fosse construída a partir das atividades e experiências "reais" de indivíduos voltados para seus interesses práticos. A alienação final é uma espécie de desestruturação. Marx escreveu que uma sociedade primitiva não poderia existir a não ser disfarçando para si mesma as bases reais daquela existência, como através de formas de ilusões religiosas. Mas a observação talvez se aplique mais à sociedade burguesa. Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema, especialmente aquelas teorias acadêmicas de práxis pelas quais nos concebemos e ao resto do mundo. Uma teoria de práxis baseada em interesses pragmáticos e condições "objetivas" é a forma secundária de uma ilusão cultural, e seu fruto elaborado, empírico e estatístico, a investigação "ética" de nossas ciências sociais, a titilação intelectual de uma mistificação "êmica".

O que, finalmente, distingue a civilização ocidental é o modo da produção simbólica, esse disfarce na forma de um crescente PNB do processo pelo qual o valor simbólico é criado. Mas essa institucionalização do processo simbólico só o faz mais elaborado, assim como menos sujeito a controle e mais perigoso. Mais elaborado porque encoraja todas as capacidades humanas de

manipulação simbólica dentro de uma mesma ordem social, gerando a partir daí um enorme crescimento cultural. E mais perigoso porque, no interesse desse crescimento, não hesita em destruir qualquer outra forma de humanidade cuja diferença consista em haver descoberto não somente outros códigos de existência, mas meios de chegar a um fim que ainda nos escapa: o controle pela sociedade do controle da sociedade sobre a natureza.

---

1 Compare-se o conceito de "utilidade" do economista com a noção geral do signo em C.S. Peirce como "algo que se substitui para alguém por alguma coisa em algum sentido ou qualidade" (1932, cap.2 p.228).

2 Ver a interpretação em Sahlins (1972). Aproveito a oportunidade para repetir aqui uma observação independente de Gayle Rubin e Lawrence Adelson: a de que o referente comum da limitação do *hau* na troca ritual e material é que o único presente que é ao mesmo tempo fértil e precisa ser "reciprocado" são as mulheres. Além do mais, a estrutura de transação é de "troca generalizada", uma estrutura fundamental em muitas sociedades da Polinésia.

3 Essas sinapses são o produto lógico do que James Boon chamou de "valores de ação", em um trabalho (1972) que pretende isolar o momento real — poderíamos chamá-lo de "momento de Traviata", seguindo o seu excelente exemplo — da unidade de significados de códigos formalmente distintos.